L'AMI DU CLERGÉ

Mgr F.-M. CATHERINET, Directeur
Chan. R. DESVOYES, Codirecteur

70e ANNEE (7e Série)
No 8. — 25 Février 1960

L'EXERCICE THEOLOGAL DE LA METAPHYSIQUE

A propos de André Hayen, *La communication de l'être d'après S. Thomas d'Aquin*, Desclée de Brouwer, T. I, 1957 ; T. II, 1959 ; — André Marc, *L'être et l'Esprit*, ibid., 1958 ; — Stanislas Breton, *Approches phénoménologiques de l'idée d'être*, Vitte, 1959 ; — L. Malevez, *Transcendance de Dieu et création des valeurs*, Desclée de Brouwer, 1958 ; — H. Duméry, *La Foi n'est pas un cri*, édition corrigée et profondément remaniée (Seuil, 1959).

Voilà, certes, cinq ouvrages très différents. André Marc synthétise ses propres ouvrages (*Psychologie réflexive*, D. de B., 1949 ; *Dialectique de l'Affirmation*, ibid., 1952 ; *Dialectique de l'Agir*, Vitte, 1954), en tenant compte des diverses critiques qui lui ont été faites pas plusieurs recenseurs. Henry Duméry entend dégager sa pensée profonde des interprétations qu'il estime gravement erronées, auxquelles ont pu donner occasion ses livres récents (*La Foi n'est pas un cri*, Casterman, 1957, *La problème de Dieu en philosophie de la Religion*, D. de B., 1957 ; *Philosophie de la Religion*, P.U.F. 1957) [1].

André Hayen continuant une enquête dont la méthode s'assure de plus en plus, mais dont les résultats se nuancent en s'approfondissant (*L'intentionnel dans la philosophie de S. Thomas*, D. de B., 1942 ; *Le lien de la connaissance et du vouloir dans l'acte d'exister selon saint Thomas d'Aquin*, article du « Doctor communis », Marietti, 1950, p. 54 sq. ; *S. Thomas d'Aquin et la vie de l'Eglise*, Publications universitaires de Louvain, 1952) s'efforce de faire ressortir des textes mêmes de saint Thomas leur intention profonde.

Léopold Malevez et Stanislas Breton ont ceci de commun avec Henry Duméry qu'ils assument la spéculation contemporaine avec l'intention déclarée de la juger, de l'intégrer en ses parties valables à leur propre pensée, et de la faire servir aux fins de la « philosophia perennis ». Duméry accepte la philosophie contemporaine des valeurs, selon laquelle c'est « la liberté du *Cogito* qui est constitutive des ordres et des valeurs », et « il entend, paradoxalement, établir à partir de l'*Ego* (humain) constitutif, la vérité de Dieu » (Malevez, 131). A Malevez qui lui objecte : « Le *Cogito* n'est ni auto-position, ni position des essences et des valeurs au sens absolu » (*ibid.*, 133), Duméry répondra en protestant que, dans un sens, il admet l'analogie :

« Je l'admets, non par accident, non par opportunisme, pour être agréable en quelque sorte à des maîtres ombrageux. Je l'admets parce que je l'ai admise *ab initio*. J'ai montré que l'esprit est intrinsèquement rapport à l'Absolu, qu'il connaît Dieu par un ensemble de visées, d'affirmations qui explicitent le contenu de cette relation. L'analogie ainsi pratiquée, selon l'ordre de l'intentionnalité et du jugement, est celle de S. Thomas » (*La Foi n'est pas un cri*, 2e éd., p. 315).

Stanislas Breton, dans sa thèse de doctorat soutenue en Sorbonne l'été dernier (*Approches phénoménologiques de l'idée d'être*, Vitte, 1959) emprunte à la phénoménologie contemporaine une méthode d'analyse, sans se gêner pour prendre avec elle les libertés que l'objet semble imposer. Il déclare dans son avertissement liminaire « s'inspirer, en gros, de Husserl », mais, dans les notes qui lestent son exposé, il marque très fréquemment qu'il s'en écarte en détail... Et l'on s'aperçoit, au long de ses pages originales, que S. Thomas est si fréquemment allégué, qu'il pourrait bien fournir à notre phénoménologue indépendant le thème de sa recherche et le fil conducteur de sa solution.

L'un des communs dénominateurs de ces ouvrages, par ailleurs incomparables entre eux, est donc saint Thomas, et plus particulièrement le saint Thomas de la doctrine de l'être, et plus spécialement le saint Thomas de l'analogie de l'être.

Un autre de leurs communs dénominateurs est le souci qu'ils manifestent également de tenir le plus grand compte des philosophies qui se sont constituées à l'époque moderne et à l'époque contemporaine.

« Cet ouvrage, écrivait le P. André Marc (*Dialectique de l'Affirmation*, Avant-Propos, p. 10), prend la suite d'illustres devanciers, qui sont de toutes les époques, et il s'est particulièrement préoccupé de souligner les points de contact logiques entre les Scolastiques du Moyen Age et les Modernes, pour enrichir les uns par les autres... Toute l'audace a été de pousser ses principes (ceux de S. Thomas) aussi loin que possible en fonction de l'évolution philosophique qui s'est produite après lui jusqu'à nos jours ».

Mais ceci ne vas pas sans poser un problème que H. Duméry formule (*La Foi...*, p. 147) :

« La philosophie, tout compte fait, est d'humeur moins changeante (que la science). Les systèmes qu'elle a exaltés ont des parties caduques. Mais il n'est pas une seule grande métaphysique où l'homme ne puisse se reconnaître, à un niveau ou à un autre de lui-même. Chacun de nous, s'il le veut, s'il en a le goût et l'aptitude, peut encore vérifier l'intuition qui anime le platonisme, l'aristotélisme, le cartésianisme, etc... Toutes ces philosophies sont-elles vraies en même temps ? La réponse n'est pas facile... »

[1] On sait que ces livres ont été mis à l'Index le 21 juin 1958.

Laissons, pour le moment, la réponse de H. Duméry. Constatons plutôt comment, avant la parution de son livre, le P. Hayen rencontrait, de face, le problème de la vérité simultanée des philosophies irréductibles : « deux formules irréductibles l'une à l'autre ne peuvent être toutes deux vraies. Dès lors, de deux choses l'une : ou bien ma propre philosophie est vraie et toutes les autres sont fausses (pour un tel thomiste, Suarez est faux, et Scot et Blondel, aussi bien que Hegel, Marx et Auguste Comte) — ou bien aucune philosophie n'est absolument vraie, la raison humaine reste prisonnière du relativisme. Mais — ajoute aussitôt Hayen — « ce n'est pas la pensée de S. Thomas ». (*La communication de l'être*, t. II, p. 10-11). C'est, au vrai, la conséquence logique que le P. Hayen tire de la pensée de l'un de ses recenseurs, où il aperçoit un nominalisme qui s'ignore. Dans son tome I, en effet, Hayen proclamait loyalement son propos :

« Tout en voulant découvrir l'universelle vérité de la métaphysique de l'être, nous croyons présenter dans ces pages une métaphysique vraiment thomiste. — Rechercher dans son expression, l'intention de S. Thomas, c'est nécessairement déboucher dans la métaphysique de l'être. C'est vrai de lui parce que c'est vrai de n'importe quel penseur, qu'il s'appelle Marx, Hegel, Kant, Descartes ou saint Irénée, saint Athanase, saint Grégoire de Nysse ou saint Augustin. — Est-ce à dire que toutes les métaphysiques sont des expressions également déficientes, mais aussi également approchées de la vérité ? — Certes non... Aller jusqu'au bout de l'intention première de Marx ou de Hegel, c'est rompre avec l'hégélianisme ou le marxisme ; aller jusqu'au bout de celle de Kant ou de Descartes, c'est corriger le criticisme ou la philosophie du *cogito* ; aller jusqu'au bout de celle d'Aristote, c'est dépasser l'aristotélisme. — Aller jusqu'au bout de celle de saint Thomas ou de Maurice Blondel, au contraire... ce n'est pas répudier le thomisme ou le blondélisme, ni les corriger, ni les dépasser, mais les continuer. »

Ces formules un peu abruptes, bien dans la manière du P. Hayen, nous rappellent le privilège dont, de fait, saint Thomas jouit dans l'Eglise. Vus de l'extérieur, les éloges et approbations dont la doctrine de S. Thomas est l'objet, l'obligation qui est faite aux maîtres de l'enseigner et s'y tenir, peuvent paraître du caporalisme intellectuel. Vus de l'intérieur, c'est-à-dire au sein de l'Eglise par ceux qui vivent de la vie de l'Eglise, ne méritent-ils pas, de la part de tout intellectuel qui se veut à la fois philosophe et croyant, quelques instants d'attention ?

I. — *L'historien dégage l'intention fondamentale et originale de saint Thomas*

Il y a une pensée thomiste : cela veut dire que saint Thomas n'est pas du tout un démarqueur d'Aristote, qu'il n'est même pas un baptiseur d'Aristote, suivant la métaphore souvent utilisée et qui n'a peut-être pas de sens, s'il est vrai qu'on peut baptiser un homme parce qu'il peut se convertir, mais qu'on ne saurait baptiser un système d'idées qu'à la condition de le repenser à nouveaux frais ; aussi bien est-ce exactement ce que S. Thomas a fait : il a, lui, chrétien, c'est-à-dire membre de Jésus-Christ, repris à son compte la méthode et les certitudes valables d'Aristote, à seule fin de soumettre totalement au Christ l'intelligence humaine. Il a cherché à être, avec le maximum de rigueur et de cohérence, philosophe chrétien.

Cependant, il y a d'autres philosophies chrétiennes que celle de S. Thomas : peut-on contester à Scot et à Suarez, à Blondel et à G. Marcel, l'intégrité de la foi sous le seul prétexte que leur philosophie n'équivaut pas purement et simplement au thomisme ? Peut-on refuser à ces penseurs croyants d'avoir été « *fidèles* » dans l'acte même de leur raison ? Le P. Hayen se refuse à une telle exclusive. Le seul problème qu'il pose, étant donné la préférence manifeste du Magistère catholique pour le thomisme, est de déterminer l'originalité de S. Thomas comme penseur croyant, originalité qui lui a valu cette préférence. Or, le titre même de l'ouvrage d'A. Hayen nous l'indique : c'est une certaine manière de tout rapporter à la « communication de l'existence » qui fait l'originalité de la pensée thomiste, comme pensée chrétienne.

* *

La *première étape* fait l'objet du Premier livre que nous résumerons un peu longuement : le thomisme considéré comme philosophie n'est pas un système fini et fixé, c'est une fidélité, voulue toujours plus grande, à une tradition. Par le fait même, lorsqu'il utilise des formules d'autrui, qu'il s'agisse de Platon ou d'Aristote, de S. Augustin ou de Boèce, ce qui intéresse S. Thomas, ce n'est pas de coïncider avec ce qui fut la pensée de ces grands hommes, mais exclusivement de rejoindre de mieux en mieux le réel lui-même par delà les formules. Les formules des grands auteurs sont donc utilisées mais seulement de manière tangentielle, c'est-à-dire de manière à en partir sitôt qu'on les rejoint, afin d'exprimer ce qu'on a vu grâce à elles, mais qu'il reste possible toujours d'exprimer mieux encore.

Ainsi, à l'égard d'Augustin, Thomas approfondit la marche vers l'intériorité. Pour Augustin, *être, c'est réfléchir*. La mesure de l'existence, c'est le degré de l'intériorité, ou réflexivité, par laquelle chaque être parvient à l'unité en soi et avec Dieu. La réflexion intériorisante est donc le but et le comble de l'être. « Ce qui est premier ici, ce n'est pas l'acte d'être, mais l'ordre et l'unité qui semblent commander l'être. » Désir de l'unité qui est désir de Dieu, aspiration qui marque à sa manière une dépendance. Mais S. Thomas estime cette dépendance-là insuffisamment radicale : il reconnaît la dépendance de tout être fini comme antérieure, en lui, à toute tendance et à toute aspiration. Avant toute démarche vers l'intériorité par réflexion, il y a la dépendance la plus foncière qui soit : celle qui fait exister ; mais Thomas se gardera bien de laisser perdre la découverte d'Augustin, il la récupère en l'inversant, et en même temps en l'approfondissant : *réfléchir*, nous dit-il, *c'est être...* La réflexivité, dans la mesure où l'on en est capable, est retour à l'être, c'est-à-dire d'abord retour à soi, donc à l'être *qu'on est ;* mais aussi et surtout retour à Dieu, c'est-à-dire retour à l'être *par qui* l'on est et dont on est (Livre I, 1re partie, ch. 1). Ainsi, l'intériorité vraie, n'est pas seule-

ment retour à moi, mais retour à celui qui est en moi plus moi-même que moi.

Mais si S. Thomas utilise ainsi tangentiellement, au prix d'un renversement qui est la vraie condition de sa fidélité, une formule augustinienne, c'est qu'il a auparavant approfondi tout l'apport de la pensée antique. Et ici (Livre I, 1re part., ch. 2) il faut voir en action la méthode abrupte et difficile sans doute, mais éclairante du R. P. Hayen. C'est un impitoyable retour au texte. L'auteur ne fait pas parler les textes, il oblige seulement son lecteur à regarder les textes de près. Le graphisme même de pages entières (ici p. 40, 41) accroche l'œil du lecteur et le condamne à lire ensemble la série des textes où grâce à la chronologie aujourd'hui assez sérieusement établie, nous voyons saint Thomas réfléchir sur les données de la philosophie antique, prendre conscience du progrès d'une réflexion païenne qui invite la réflexion chrétienne à aller plus au fond du réel. Les païens se sont interrogés sur les causes superficielles, d'abord, profondes mais spéciales ensuite, profondes et universelles enfin (*De Potentia ; In Physica*). Et saint Thomas, prêtant généreusement à Platon et Aristote une exigence qu'ils n'ont nulle part vraiment explicitée, lit en eux la recherche de la cause de l'être (*De Substantiis separatis*). Mais, en réalité, S. Thomas n'est pas sûr de sa lecture, et dans la *Somme théologique,* il ne donne plus les noms des « *aliqui* » qui se seraient élevés jusqu'à la cause des êtres en tant même qu'ils sont êtres.

Nous assistons alors à la maturation de la pensée thomiste : c'est l'élaboration, en divers secteurs, des instruments d'expression qui serviront bientôt à la réflexion la plus intérieure, en même temps que la plus universelle : la réflexion sur notre être en tant que reçu immédiatement du Créateur, immanent en nous par son action créatrice. Nous voyons comment S. Thomas est amené à découvrir que l'action la plus profonde est celle qui n'agit *sur* rien parce qu'elle fait *tout,* c'est-à-dire parce qu'elle fait être et que cette action-là n'a d'autre réalité que celle même de son Agent ; ce qui veut dire enfin que cette action-là *est* Dieu lui-même, présent en toute réalité créée. De même, nous assistons à la progressive prise de position de frère Thomas contre le Lombard, le Maître des Sentences, au sujet de l'intervention de médiateurs créés dans l'acte de création : la création est absolument transcendante, y prendre part si peu que ce soit, ce serait être Dieu. La création, pas plus que Dieu, ne se mélange à aucun être ni à aucune action. Et pourtant nulle action, comme nul être, n'est rien que *par* l'acte créateur qui lui est immédiatement présent. (Livre I, 2e part., ch. 1). — Cependant, ce que S. Thomas voit déjà si bien, il le dit encore assez mal : il se laisse aller, surtout, peut-être, au début de sa carrière, à dire que les causes créées sont des instruments de la Cause première. Ailleurs : que l'être créé est la première des formes, ou qu'il se confond, au contraire, avec la matière première. De tels « retards dans l'expression », par rapport à « l'avance dans la réflexion » s'expliquent, comme le suggère notre auteur, également par un souci pédagogique, et par l'atmosphère gréco-arabe des sources qu'utilise saint Thomas (*ibid.,* chap. 2). — Il n'en est pas moins vrai qu'à travers ces diverses influences freinantes, l'intention du thomisme ne cesse d'avancer : « la réflexion métaphysique est un effort de dépassement, de pureté, visant à souligner et à exprimer avec une rigueur plus grande le privilège unique de l'acte d'être » (p. 82). C'est au point qu'il ne peut plus être question en thomisme de hiérarchiser les formes, et de mettre au sommet *l'existence :* l'exister est d'un autre ordre ; il n'est pas reçu au terme d'une descente (« *descensus* ») que devrait ensuite compenser le mouvement religieux et scientifique de remontée (« *ascensus* »), les deux mouvements contraires et concertants ayant ceci de commun qu'ils parcoureraient une chaîne ininterrompue d'intermédiaires ; non : chacun de nous, si infime soit-il, tient son exister immédiatement de Dieu. Non seulement S. Thomas purifie de son émanatisme le schème néo-platonicien, donc encore païen, de « descensus-ascensus » (*Chenu*), mais il tend à abandonner même la distinction « exitus-reditus » qu'il lui avait d'abord substituée » (cf. *La communication...,* t. 2, p. 91, note 1).

Plus décidément, peut-être, encore dans la question très disputée au XIIIe s. de la causalité des créatures (les théologiens de l'Islam sont occasionalistes, les philosophes musulmans sont monistes et presque panthéistes), S. Thomas d'Aquin va directement à l'essentiel : la causalité transcendante de Dieu s'exerce au sein même de la causalité seconde des créatures.

C'est le Créateur qui fait l'être, donc c'est lui qui fait tout, tout seul, raisonne le philosophe musulman. — Non, réplique Thomas, puisqu'il fait l'être il le fait « être agissant ». Pour cela, il applique la force causatrice à son effet ; et comment cela ? par un *concours* divin ? par un *partage* des forces analogue au parallélogramme qui nous sert à figurer l'addition des forces composantes ? par la métaphore de l'*instrument* qui nous met au *service* de Dieu ? S. Thomas ne s'arrête à rien de tel : il voit par réflexion métaphysique que l'application des formes créées à l'effet qu'elles produisent n'est rien d'autre que l'acte par lequel Dieu tient, ou maintient, les causes dans l'être. Pour Dieu, faire agir, c'est faire être.

Sur des exemples comme ceux-là, notre auteur nous fait toucher du doigt l'effort métaphysique d'un théologien appelé par sa foi à penser avec sa raison la vérité à laquelle sa foi le livre : c'est, à la fois, une réflexion intégralement rationnelle, où nulle interférence ne se produit avec une option ou décision de la volonté vertueuse de croire ; et, à la fois, un exercice réflexif qui n'aurait sans doute jamais eu lieu, qui — en tous cas — n'aurait jamais été poussé à ce point de profondeur, sans la vie de foi animant toute la vie intellectuelle de frère Thomas.

« Avec la confiance, puisée dans la divine bonté, d'accomplir le devoir du Sage, encore qu'il dépasse mes propres forces, le but visé par mon *Intention* est de manifester dans la mesure de mes faibles moyens la vérité que professe la foi catholique, tout en rejetant les erreurs contraires. Car, pour me servir des mots de S. Hilaire : « J'ai conscience

que le devoir, et même le principal devoir de ma vie, auquel je suis obligé envers Dieu, c'est que toutes mes paroles et tous mes sentiments parlent de lui. » Ainsi s'exprime S. Thomas, au début de la *Somme contre les Gentils* (Livre I, ch. 2). Et l'on ne saurait mieux commenter ce texte qu'en le rapprochant de cet autre : « Si l'on possédait le Livre où serait enclose toute science, on ne chercherait plus qu'à savoir ce livre-là ; de même, nous autres, nous ne devons plus chercher que le Christ »[2].

II. — *Le philosophe catholique entend rejoindre et continuer cette « intentio profundior »*

Les deux textes que nous venons de citer, après le P. Hayen, ne constituent pas une banalité. Certes, tous les docteurs chrétiens, tous les théologiens scolastiques pourraient les reprendre à leur compte. Pourtant, des textes comme ceux-ci prennent sous la plume saint Thomas d'Aquin une force singulière, du seul fait que l'Eglise, par les organes les plus officiels de son Magistère, a fait sienne la doctrine de saint Thomas : si le Corps mystique de Jésus, animé par l'Esprit de Jésus, a officialisé la pensée d'un théologien, cela veut dire quelque chose. Cela ne peut vouloir dire qu'une chose : c'est que l'Eglise, corps de Jésus, perçoit dans l'*Intention* la plus profonde de ce théologien sa propre *Intention*, — et, surtout, que la réalisation de cette intention est chez ce théologien aussi « réussie » que la nature de l'esprit humain, et son développement à cette époque, l'ont permis. Saint Thomas serait donc celui des théologiens qui aurait réalisé le mieux l'intention même de l'Eglise, qui est d'enseigner le Père, connu dans et par le Fils.

Dès lors, on comprend qu'un philosophe catholique, muni d'une telle assurance, n'ait rien de plus à cœur que de rechercher cette intention profonde, et de la faire sienne, pour la développer dans toutes ses conséquences. Aussi bien, en ce faisant, il ne fera rien d'autre que de traiter le texte de S. Thomas comme celui-ci déjà traitait le texte de S. Augustin : alors qu'il vient de fournir une première distinction susceptible d'interpréter correctement une opinion de saint Augustin, saint Thomas ajoute : « Toutefois, pour creuser davantage l'intention d'Augustin, et pour mettre à jour du même coup la vérité sur cette question... » (Q. D. *de Spiritualibus creaturis*, art. 10, ad 8). Dans ce texte, qu'il met en exergue à son premier tome (p. 15), le P. Hayen voit le programme de la philosophie chrétienne.

Thomas d'Aquin voulait dire, au XIII^e^ s., ce que la Vérité éternelle rejointe au V^e^ s. par l'intention d'Augustin exigeait qu'il dise, lui, frère Thomas, au XIII^e^ sous sa propre responsabilité. (Cf. *S. Th. et la vie de l'Eglise*, p. 50). Cette vérité éternelle s'incarne dans des formules, qui sont celles même de l'Eglise : celle de son Magistère, celles aussi de ses théologiens. Car les formules des théologiens sont l'expression authentique de la Révélation et de la réflexion de l'Eglise *sur* la Révélation, ou plutôt *sous l'emprise* de la Révélation.

En élaborant les formules de sa science, le théologien écoute, en l'exprimant à tous, la Révélation. Il écoute la Révélation, c'est-à-dire qu'il subalterne sa pensée à la Pensée, au Verbe, de Dieu. Mais qu'y a-t-il, d'autre part, dans le réel, qui puisse échapper à l'emprise du Verbe de Dieu ? Rien, certes. C'est donc toute la réalité créée, qui, jusque dans sa nature créée, possède une destinée théologale, toute dépendante de Dieu et toute ordonnée à Dieu, dépendante de Dieu dans le Verbe, et ordonnée à Dieu par le Verbe, et par le Verbe incarné, qui s'appelle Jésus-Christ. Toutes les choses qu'il y a à savoir, et toutes les vérités qu'il y a à découvrir scientifiquement ou philosophiquement, viennent ainsi de la même source que toutes les vérités qu'il y a à croire, et que tous les événements qu'il y a à vivre par la foi. Toutes les démarches naturelles et rationnelles tombent à quelque titre sous la compétence de la Révélation . elles forment le domaine du Révélable, puisqu' « est révélable toute connaissance naturelle assumée par la science sacrée en vue de sa propre fin » (Gilson, *le Thomisme*, p. 24, cité *S. Th. et la vie de l'Eglise*, p. 53).

Seulement la destinée théologale conférée à toute nature par la Création va toujours plus loin que toute limite qu'on prétendrait lui assigner : même la pensée des païens et, pire encore, des athées, jouit sans le savoir, ou même en le niant, de cette destinée théologale. Toute existence, et en particulier toute existence spirituelle, et singulièrement toute existence spirituelle qui se met en quête de sa propre existence et de sa propre destinée, est don de l'Amour créateur, invitation et provocation à l'Amour de cet Amour. Et comme — nous venons de le voir, — ce qui fait l'originalité du thomisme comme pensée chrétienne, c'est une certaine manière de tout rapporter à la communication de l'existence par Création, il s'ensuit que l'intention la plus profonde du thomisme c'est de retrouver et d'exprimer l'intention la plus profonde de toute réalité et de toute pensée. Découvrir l'évidence laborieuse de la communication de l'être, ce sera retrouver dans la pensée en acte de tous les hommes, et jusque dans le mouvement de pensée de ceux qui l'ont niée, l'intention foncière de toute pensée humaine créée par Dieu.

C'est qu'il y a de l'éternité dans le « vouloir-dire » du plus humble penseur, et même du penseur qui nie l'éternité. Car la Vérité est éternelle, mais son éternité ne nous est accessible que dans et par la temporalité (cf. *S. Th. et la Vie de l'Eglise*, p. 48, 49).

L'histoire de la philosophie peut, dans cette perspective, prendre tout son sens : elle doit être une étude de la philosophie. Et, comme le proclame S. Thomas, « l'étude de la philosophie n'a point pour but de savoir ce que les hommes ont pensé, mais quelle est la vérité du réel » (*Comm. sur le I de Cœlo*, leçon 22). L'étude philosophique de l'histoire de la philosophie est donc un effort pour rejoindre l'intention la plus profonde des penseurs étudiés. Or « aller jusqu'au bout de l'effort pour coïncider avec l'intention foncière de n'importe

[2] *Commentaire de S. Thomas sur l'Epître aux Colossiens*, ch. 2, leçon 1, cité par Hayen, *S. Th. d'Aquin et la vie de l'Eglise*, p. 61.

quel penseur, fût-il athée, c'est découvrir l'évidence de la communication de l'être. Impossible d'écouter jusqu'au bout n'importe quel homme, sans renverser les termes du problème, sans consentir à être saisi, dans l'acte même d'écouter, par l'Absolu. En effet, dès que j'écoute un autre, je commence à me laisser saisir par l'Absolu, dans l'acte de communion que commence de nouer entre nous mon acte d'attention à l'autre. Découvrir l'intention ultime de tout auteur, c'est découvrir la saisie concrète de son esprit par l'Absolu. Et cette découverte est celle de la métaphysique de l'être » (*La communication de l'être*, t. I, p. 24, 25).

Nous avons laissé le lecteur en face du texte même du P. Hayen : sur cette pièce il est possible d'apprécier le seul défaut que nous signalions dans ses travaux : le style « abrupt ». L'impression pénible que la pensée tourne court, et que le lecteur doit faire un grand effort d'attention pour découvrir l'intention prochaine de l'auteur. Celle-ci est cependant irrécusable : quiconque écoute, n'écoute pas seulement celui qui parle, mais cela même dont on lui parle : il y a toujours un tiers dans un dialogue ; ce tiers, c'est l'absolu, c'est-à-dire ce qui ne dépend ni du parleur, ni de l'auditeur, mais dont parleur et auditeur dépendent dans l'acte même de penser en commun. Quand je me mets à l'écoute d'autrui, j'expérimente donc immédiatement que la norme de la vérité de nos discours transcende nos deux discours. Je reçois de plus profond que moi le pouvoir de juger ; le réel, qui juge mon jugement, tient cette consistance et cette solidité de plus profond que lui : objet et sujet ne seraient donc rien, et surtout ne seraient ni objet ni sujet, n'était l'emprise radicale qui les constitue objet et sujet, en les fondant comme existants. Toute théorie de la vérité est ainsi une théorie de la dépendance fondamentale : et toute expérience de la vérité, au moins sous la forme de la recherche et de la discussion, est une expérience de la même dépendance. Si nous ne dépendions pas, dans l'acte même de penser, nous ne discuterions même pas : nous nous opposerions les mondes constitués par nos pensées, et nous nous enfermerions chacun dans nos vérités privées. Mais le propre de la vérité est d'être *publique*, c'est-à-dire de déborder toujours l'acte par lequel un sujet prétend se l'approprier.

Ayant découvert ainsi le Bien commun de tous les Esprits, la Lumière intelligible où baignent toutes les intelligences, nous y reconnaissons la Source de toutes les essences et de toutes les existences : or, à partir de Jésus-Christ, il est devenu impossible de méconnaître que cette Source, cette Lumière, ce Bien, s'est proposé à l'Humanité dans l'Histoire. Tout ce que le philosophe aspire à rencontrer sous le nom de la Vérité, Jésus-Christ le propose à tout homme vivant en ce monde : il est, Lui-même, la Lumière, la Source, le Vrai. L'incroyant ne peut ignorer que l'Homme Jésus-Christ prétend être l'Absolu dans le Temps. Etre un homme vivant après Jésus-Christ, et chercher la vérité c'est — qu'on le sache ou non, qu'on le veuille ou non — prendre parti sur Jésus-Christ. « Bref, l'*intentio ultima* de n'importe quel penseur, qu'il accueille, ou refuse, ou ignore son emprise créatrice, c'est l'*intentio communis omnium credentium in Ecclesia* » (t. I, p. 25). — Certes, c'est aussi prendre parti sur *le système* de Hegel ou de Marx : mais non sur leur personne, car ni Marx ni Hegel n'ont prétendu *être la vérité*. Jésus-Christ l'a prétendu.

Bref, le travail du philosophe qui pense avec les autres penseurs, ou même contre eux (mais « être contre » est encore une manière d'être « avec »), n'est pas un travail extrinsèque à l'édification du Royaume. La Pensée n'est ni une belle victime qu'il faut engraisser en vue du sacrifice que la Foi se proposerait d'en faire « pour la plus grande gloire de Dieu », ni davantage une belle machinerie, désormais inutile, qu'il faudrait tout de même tenir en ordre de marche pour quelque cas improbable ; ou pour fournir quelque secours supplémentaire à la contemplation des heureux chrétiens... Non, la pensée est, dans l'ordre naturel, l'acte privilégié où l'homme se saisit comme actuellement dépendant de l'emprise créatrice ; elle est donc le lieu de l'acte le plus radical de l'adoration, jusque et y compris chez ceux qui croient qu'elle les dispense d'adorer. Car toute pensée adore ce Vrai que le penseur ne pense pas toujours à adorer. « Il s'agit donc de respecter ce qu'il y a d'intrinsèquement ordonné à Dieu dans tout travail rationnel honnête et sincère. » Comme tous les légionnaires ont marché pour le Christ, ainsi tous les philosophes ont pensé pour le Christ (*La Communication de l'être*, tome II, p. 15). Le travail des chrétiens qui travaillent dans le Christ a donc pour objet de rejoindre l'intention la plus profonde, qui est l'intention de la nature spirituelle elle-même créée par Dieu pour Dieu, inviscérée à toute pensée, même déviée, ou incomplète. Comprendre, pour mesurer, corriger, condamner, les pensée aberrantes, c'est amener au Christ, ce qui sans le savoir est déjà du Christ. Comme on le voit, le P. Hayen ne préconise pas je ne sais quelle annexion de l'erreur — ce qui n'offre aucun sens intelligible — mais au contraire, il exige que l' « intention profonde » (connaturelle à l'esprit) une fois mise à jour, redresse ou rejette l'erreur où elle était malgré elle incorporée.

N'empêche qu'à la base de ce programme de travail en équipe de tous les penseurs, il y a, non pas la confiance naïve en la Nature, mais la sécurité de foi en la nature rachetée par le Christ et incorporée à lui dans l'Eglise. C'est dans la lumière et dans le climat de l'Eglise du Christ que la Raison naturelle aura toutes ses chances, car, pour la Nature, il n'y a pas de meilleure assurance de parvenir à ses fins propres, que la promesse faite par le Christ de la conduire à des fins plus hautes.

C'est ainsi que S. Thomas, bien loin de baptiser Aristote, — comme on le répète trop — rejoint l'intention la plus profonde d'Aristote, afin de dépasser le « Philosophe » dans sa ligne, qui est celle de la Raison autonome.

III. — *L'intention profonde du théologien et l'intention profonde du philosophe se rejoignent sans se confondre*

Le théologien veut, c'était l'intention profonde

proclamée par S. Thomas, toujours et pour toujours, parler de Dieu et ne parler que de Lui.

Le philosophe veut se laisser saisir par l'emprise de l'Absolu, ce que voulaient, chacun sincèrement mais avec un inégal bonheur, tous les philosophes qui l'ont précédé et dont il entend continuer ou corriger le labeur.

Philosophe et théologien ne veulent donc qu'une seule chose : soumettre intégralement leur pensée à la Pensée sans laquelle il n'y aurait ni pensée ni vérité.

Seulement les voies et moyens du philosophe ne sont pas ceux du théologien : le théologien soumet sa pensée à une Révélation gracieuse, dont Dieu seul a l'initiative. Le philosophe soumet sa pensée à une loi ontologique de dépendance qu'il expérimente à chaque contact avec l'être existant, et dont l'analyse rationnelle le conduit à reconnaître l'emprise créatrice. Le théologien subalterne sa connaissance de Dieu et du monde à la connaissance que Dieu a de Lui-même, et qu'il nous livre par Celui qui seul connaît le Père ; le philosophe rattache sa connaissance du monde et de Dieu à l'expérience réflexive qu'il fait de sa dépendance à l'égard de la causalité créatrice de Dieu.

Maintenant, supposons un seul instant qu'un philosophe se rencontre qui soit *aussi* un théologien, que va-t-il se passer ?

a) *Ni interférence, ni confusion...*

Le philosophe se gardera bien de faire démontrer ses thèses par la théologie : il a trop, par le fait même qu'il est théologien, l'évidence que la théologie suit un mouvement inverse de celui que doit accomplir le métaphysicien. La communication de la nature divine par la grâce du Christ est un mouvement qui descend du Père, et que la théologie suit en le retraçant. La communication de l'exister par la création dans le Verbe est aussi un mouvement qui descend du Père, mais le philosophe ne peut le retracer qu'en le remontant par l'analyse de l'être fini, imparfait, en devenir. D'être théologien, bien loin de compromettre l'authenticité rationnelle de ce deuxième mouvement, ne peut que la garantir et la renforcer. Jamais la pensée et l'existence ne se sont senties aussi finies et imparfaites, d'un mot « potentielles », que depuis que la révélation a placé la transcendance de Dieu au-delà de toute essence, selon le vœu de Platon, — au-delà de toute existence créée selon le vœu de Plotin, — à la source, pourtant, de toute existence, comme d'autres, au-delà d'Aristote aussi bien que de Plotin et de Platon, le découvrirent, dans une lumière qui ne fut pas celle de la seule raison naturelle. Et c'est là sans doute que les philosophes de l'être, et les philosophes de l'un-au-delà-de-l'être, devront se réunir pour confronter leurs points de vue différents, entre eux sans doute, mais aussi avec le message révélé. L'exaltation de Dieu au-dessus de tout l'ordre créé, doit cependant garantir la dépendance totale de l'ordre créé à l'égard de son emprise créatrice, et à l'égard de ses initiatives historiques gratuites.

Mais ce qui importe, pour le moment, le voici : si celui qui analyse les conditions d'existence du fini se trouve être au courant des initiatives que Dieu prend dans l'Histoire par son Christ, il sent davantage l'absolue opposition entre les méthodes de l'analyse du fini et les procédés de la Révélation de l'Infini. Plus intégralement il est théologien, plus purement il sera philosophe.

b) *Ni seulement apports objectifs ou confortations subjectives.*

On reconnaît là les expressions de Jacques Maritain cherchant à discerner ce qui, dans une philosophie, fait qu'elle est chrétienne : elle doit, disait-il, à la Révélation tels apports notionnels, et le philosophe lui doit telles confortations.

L'assomption de la Raison humaine par la Foi est beaucoup plus encore que cela. « Elle est le principe surnaturel, théologal, de l'acte concret de raisonner dans le Christ, *non pas quant à l'essence même de l'acte, mais quant à son exercice* » (*La communication...*, t. I, p. 39). Même si, par impossible, le philosophe-théologien ne recevait de sa foi et de sa science de la foi, aucune notion nouvelle, ni aucune confortation intérieure, le seul fait de vouloir penser dans le sein de l'Eglise, avec cette même raison dont il continue de faire hommage au Christ, donnerait à sa spéculation un tour, un style, un accent nouveaux : l'accent, le style, le tour d'une adhésion personnelle. En ce disant, nous ne sommes pas en train de sacrifier à la mode qui veut qu'aujourd'hui on ne puisse philosopher *valablement* qu'à la condition d'avoir sans cesse à la bouche les mots de *témoignage, engagement, relations existentielles,* — nous sommes simplement en train de reconnaître que l'abstraction métaphysique, le raisonnement métaphysique, sans cesser d'être rigoureusement conceptuels, et aux antipodes de toute littérature, sont néanmoins transposés, transfigurés par le fait d'être vécus comme le contact immédiat avec l'Absolu en personne, et même en trois personnes. — De ce chef, en effet, que leur arrive-t-il ?

c) *Unité de la connaissance et de l'amour.*

Dans son article du « *Divus Thomas* » d'il y a exactement dix ans (Janvier-Avril 1950), le Père Hayen, par un procédé qui lui est familier, et qui n'emporte pas toujours à lui seul la conviction du lecteur, constatait l'accord de formules voisines employées par le P. Maréchal, M. Etienne Gilson, Maurice Blondel. Le P. Maréchal soulignait le dynamisme intellectuel du Thomisme ; M. Gilson insiste sur son caractère existentiel ; le dernier chapitre de la première *Action* de Blondel synthétise aux yeux du P. Hayen les deux tonalités : « Le lien de la connaissance et de l'action dans l'être.»

Dans le t. II de sa *Communication de l'être*, le P. Hayen au moment de définir ce qu'est selon lui *l'ordre philosophique de S. Thomas*, montre comment, selon S. Thomas, *la connaissance s'achève en amour* (3e partie, chap. 3) : juger, c'est prendre conscience de ma participation au réel ; prendre conscience de ma participation au réel, c'est ne pas refuser, mais accepter d'y participer ; accepter de participer au réel, c'est reconnaître dans le réel une source indispensable de mon être ; reconnaître que le réel est source d'être pour moi, c'est le

considérer pratiquement comme mon Bien, c'est l'aimer, consentir à lui. Tel est « le lien de la connaissance et de l'amour dans l'acte d'exister selon S. Thomas d'Aquin » (cf. *Communication*, t. II, p. 235).

Le retour réflexif sur l'emprise créatrice, dernier effort pour expliciter les conditions ontologiques de l'acte du jugement, est lui-même un consentement à la création. Bref, « réfléchir, c'est accepter. Accepter c'est commencer d'agir. » (t. II, p. 260).

D'un mot, la philosophie du théologien scolastique est « théologale ». Qu'est-ce que cela veut dire ?

Essentiellement (*quantum ad ipsam essentiam actionis*), la métaphysique thomiste de l'être est rationnelle. Existentiellement (*quantum ad id quod movet ad exercendam talem operationem*), c'est-à-dire étudiée historiquement dans sa genèse de fait, cette métaphysique dépend de la Révélation judéo-chrétienne. C'est sous l'influence promouvante de cette révélation que la philosophie a conquis peu à peu l'autonomie de sa méthode et la spécification de son contenu.

On pourrait montrer à ce propos (ce que ne fait pas le P. Hayen) le paradoxe de nos modernes laïcistes qui reprochent à la Religion chrétienne de soumettre la pensée à des dogmes ; ils oublient que l'idéal même d'une démarche indépendante de la Raison était parfaitement ignoré d'un Platon, d'un Aristote, d'un Plotin, qui mêlent les mythes religieux à leur spéculation rationnelle. De même que c'est le Christ qui a dit : « Rendez à César ce qui est à César, et rendez à Dieu ce qui est à Dieu », de même c'est la Révélation dont le Christ est le centre qui a permis de dire : « Demandez à la Raison ce qui relève de la Raison, et demandez à la Révélation ce qui relève de la Révélation. » Cela ne signifie pas du tout, comme l'imaginent certains, que le Christianisme est à l'origine de l'idée laïque, comme si la Raison était naturellement sans Dieu, alors que sa démarche suprême est de se reconnaître, réflexivement, dépendante de l'emprise créatrice.

Chez le philosophe scolastique la philosophie se meut au milieu de l'Univers théologique, mais le théologien qui exige ses lumières a bien soin de lui laisser l'autonomie de ses procédés. Le lien qui unit théologie et philosophie en scolastique n'a rien d'un mélange : il est de la même sorte que le lien entre nature et grâce ; c'est une liaison qui consiste à faire surexister une essence, par ailleurs inchangée. « La réflexion métaphysique n'est ni théologale, ni non théologale, c'est son exercice qui peut être théologal. » Il n'est donc pas question de constituer d'une part une philosophie authentiquement rationnelle, qui serait, d'autre part, fortement influencée par la vie théologale du théologien-philosophe. Il s'agit, pour la pensée philosophique, de se laisser « promouvoir » par l'emprise de la Trinité, emprise qui concerne l'exercice de la réflexion métaphysique, et non ses procédés ou son contenu.

Conclusion

Les deux volumes du P. Hayen pourront ne pas entraîner chez tous les lecteurs une adhésion immédiate à tous les points qu'ils visent à démontrer. Mais ils obligeront beaucoup de lecteurs à réviser la manière dont ils comprenaient ou pratiquaient la philosophie de S. Thomas. Aucun sans doute de ceux qui se sont mis à l'école du Docteur Angélique, c'est-à-dire à son exemple autant qu'à ses leçons, n'a complètement vécu étranger à l'exercice théologal de la réflexion sur l'existence. Mais nombreux seront ceux à qui il sera profitable de refaire sur les textes que cite le P. Hayen une méditation non pas sur ce qu'est la « philosophie chrétienne », mais bien sur ce que doit être le « *philosopher chrétiennement* ».

Apparemment, nous avons oublié en route les ouvrages de Henry Duméry, Léopold Malevez, Stanislas Breton, André Marc, que nous citions en commençant. Il n'en est rien. La découverte que nous venons de faire d'une méthode proprement thomiste de « retour à l'intention profonde » des auteurs passés, nous permettra peut-être quelque jour de donner tout leur sens aux efforts par ailleurs si différents de Duméry et de son critique Malevez, comme a ceux d'André Marc et de Stanislas Breton. Il y faudra un autre article.

Paul GRENET.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

ENCORE L'ACTION DE GRACES APRES LA MESSE

Q. — D'Allemagne nous avons reçu la lettre suivante, que nous traduisons :

« Presqu'au moment où vous avez publié dans l'*Ami du Clergé* (n° 50, 1959), votre réponse au sujet de l'action de grâces après la messe, le P. Karl Rahner, S. J., consacrait au même sujet, dans *Geist und Leben* (n° 3, p. 180 sq. et n° 6, p. 442 sq.) deux articles : *Danksagung nach der heiligen Messe* (Action de grâces après la sainte messe).

L'auteur réprouve l'opinion selon laquelle la présence eucharistique du Christ persévérant après la communion serait la cause de l'action de grâces ; il affirme que le Christ est alors présent seulement d'une manière spirituelle et pneumatique : l'action de grâces doit se référer simplement à l'action sainte déjà accomplie. Il réprouve en conséquence l'ancienne manière de former ceux qui accèdent à la sainte Table, formation exposée par le P. Marcel Viller dans le *Dict. de spiritualité*, t. II, col. 1222-1234, et basée sur la permanence de la présence eucharistique comme raison de l'action de grâces.

Il distingue donc la présence *sacramentelle*, selon laquelle le Christ est présent sous les espèces du pain et du vin et, grâce à elles, est reçu par le communiant, de la présence *pneumatique*, par laquelle, sous l'opération du Saint-Esprit, le Christ devient présent d'une manière plus intense, présence pneumatique actualisée par la grâce. En effet, au moment même où le pain est mangé, il n'est plus pour l'homme pain comestible, mais pain déjà mangé qui ne peut plus être mangé. Un tel pain ne peut donc plus ni indiquer, ni réaliser la présence du Christ. De même que le pain réduit en

poussière n'est plus (cet exemple est emprunté à saint Thomas) du pain véritable ; ainsi le pain déjà mangé n'est plus du pain véritable. »

Et il répète ce principe : « Nous affirmons que le pain déjà mangé n'est plus, selon l'estimation humaine, une réalité telle que par elle-même, elle soit encore nourriture ou *puisse être mangée.* Et nous concluons en conséquence que la présence du Christ n'y persévère pas. » Et derechef : « Ainsi on peut en sécurité affirmer : *le pain mangé n'est plus nourriture,* il a cessé d'être pain, *il a cessé d'être signe de la présence du Christ.* »

R. — Remarquons que l'opinion du P. Rahner maintient l'utilité de l'action de grâces après la messe et que les deux textes (Jungmann et Pie XII) apportés dans notre article du 10 décembre 1959 font eux-mêmes abstraction de la durée de la présence réelle sous les espèces sacramentelles déjà absorbées. Il semble toutefois que cette permanence de la présence réelle dure tout au moins pendant un quart d'heure (Viller, *op. cit.,* col. 1232). Telle est, du moins, l'opinion courante à laquelle cependant le P. Rahner oppose une négation formelle.

Avant d'examiner la position de Rahner, rappelons la doctrine catholique concernant la permanence de la présence réelle sous les espèces eucharistiques :

La présence eucharistique du Sauveur est indissolublement liée à l'existence des espèces eucharistiques... La durée de la présence réelle et la durée des espèces sacramentelles, c'est une même chose. Ces espèces ne sont pas seulement une condition essentielle de la réalisation et de la permanence de la présence réelle ; elles sont aussi pour nous la marque infaillible de la présence du corps et du sang de Jésus-Christ... Dès lors, aussi longtemps que les espèces du pain et du vin consacrées persévèrent, elles doivent annoncer la présence du corps et du sang de Jésus-Christ et, par conséquent, contenir en réalité ce corps et ce sang. Mais aussitôt qu'elles ont subi un changement essentiel, c'est-à-dire aussitôt qu'elles sont corrompues au point de ne plus pouvoir plus être regardées comme des espèces du pain et du vin, elles cessent d'être le signe sacramentel de la présence du corps et du sang du Sauveur — et, avec le signe sacramentel, la présence sacramentelle de Jésus-Christ cesse également... (Gihr, *Les sacrements de l'Eglise catholique,* t. I p. 114). Cf. S. Thomas, III^{a}, q 76, a 6, ad 3.

Telle est la doctrine catholique, théologiquement certaine. La position adoptée par Rahner ne la contredit pas. Un seul point — qui ne touche pas au dogme — peut venir en discussion, celui où notre auteur semble s'opposer à un enseignement généralement accepté par les théologiens et liturgistes : les espèces sacramentelles, selon lui, cesseraient d'être telles dès l'instant où le pain et le vin consacrés sont absorbés par le communiant et ainsi ne pourraient plus être considérées comme les signes d'un pain véritable, d'un vin véritable, et seraient désormais incapables d'indiquer et de réaliser la présence sacramentelle du Christ. — Nous avouons n'avoir jamais rencontré un auteur proposant d'une façon aussi absolue cette conception. L'exemple du « pain réduit en poussière » n'est pas *ad rem.* Nous aurions aimé avoir la référence à l'œuvre de S. Thomas ; mais il est évident ici que c'est la notion de signe sensible qui doit intervenir et qui répond aux exigences de la doctrine générale concernant la nature du sacrement.

Il serait facile de mettre la thèse de Rahner d'accord avec la position catholique rappelée tout à l'heure : il suffirait de considérer l'absorption des espèces consacrées comme leur « corruption », corruption entraînant *ipso facto* la cessation de la présence eucharistique sacramentelle. Mais voilà précisément ce qui va à l'encontre d'une doctrine généralement enseignée : la permanence des espèces consacrées dans l'estomac du communiant pendant quelque temps après la communion. Dans l'article *Communion* du *Dict. de spiritualité,* F. Cuttaz estime « la durée de la présence corporelle de Notre-Seigneur dans le sujet : quinze, vingt, trente minutes » (col. 1204). Se demandant combien de temps doit durer l'action de grâces, M. Viller déclare sans restriction :

Il est normal qu'elle dure *autant que persiste en nous la présence eucharistique de Notre-Seigneur,* c'est-à-dire environ un quart d'heure. C'est le temps que demandent la plupart des auteurs (B. Arato, *La Sainte Communion,* tr fr.. Marseille, 1905, p. 114 ; Mgr Saudreau, *Manuel de Spiritualité,* Paris, 1920, p. 259 ; J. Surin. *Dialogues spirituels,* t. II, liv. 8, cha. 2 ; Grimal, *Le sacerdoce et le sacrifice de Notre-Seigneur Jésus-Christ,* Paris, 1926, p. 263-264). S. Alphonse de Liguori disait « au moins une demi-heure » (*La vera sposa,* c. 18, n. 10). C'était aussi l'avis de Mgr de Gibergues, *La Sainte Communion,* Paris, 1910, ch. 5, p. 134. Le bienheureux Jean d'Avila (et lui-même faisait bien davantage) conseille à un prêtre « une demi-heure ou une heure entière » (*Lettres spirituelles,* part. 1, lettre 8). L'abbé Marconi, qui fut le confesseur à Rome de S. Benoît Labre et son premier biographe, a mentionné les longues actions de grâces de son pénitent (*Raggoglio della vita del servo di Dio Benedetto Giuseppe Labre francese scritto dal suo medesimo confessore,* Roma, 1783, p. 225).

Le cardinal Gasparri (*Tract. canonicus de sanctissima Eucharistia,* 1897, n. 1194) rapporte le témoignage de deux médecins, qui, après un mûr examen de la question, estimèrent tous deux que, dans un estomac sain, un minimum d'une 1/2 heure était requis pour que la petite hostie se corrompe et 1 heure pour la grande hostie; l'un d'eux ajoutait que chez les malades atteints de fièvres, on pouvait après deux ou trois heures repérer dans l'estomac des fragments encore intacts. Bien plus, Cappello, après avoir cité Gasparri, se fait l'écho d'un sentiment exprimé par des auteurs de grande autorité (il cite Laymann et de Lugo), à savoir que c'est *un sacrilège* et pour le prêtre et pour le simple fidèle si, quelques instants après la messe ou la communion, ils commettent un péché grave contre la chasteté. Cappello estime que ces « quelques instants » devraient être plus probablement entendus d'une demi-heure pour le laïc, d'une heure pour le prêtre, de plusieurs heures pour les malades dont il a été question plus haut. (*Tract. canonico-moralis de Sacramentis,* t. I, n. 422, 423). La demi-heure est indiquée également par saint Alphonse de Liguori, par Scavini et d'autres. Et le *D.T.C.* considère ce sentiment comme une doctrine certaine : « Appartient aussi à cette catégorie (de sacrilège eucharistique) le sacrilège inhérent au péché charnel *commis peu de temps après la communion,* ou par le prêtre qui y tomberait

lorsqu'il est revêtu des ornements pour célébrer, qu'il porte la sainte eucharistie ou qu'il célèbre la sainte messe » (t. XIV, col. 697).

Toutes ces considérations laissent supposer que les saintes espèces ne sont pas corrompues par le seul fait de leur absorption et, par conséquent, que la présence eucharistique est encore existante dans le communiant pendant un certain laps de temps. Faut-il en trouver une dernière confirmation dans les rubriques du missel ? Voici le texte du *De defectibus in celebratione Missæ occurrentibus*, tit. X, n. 14 :

Si sacerdos evomat Eucharistiam, si species INTEGRÆ *appareant, reverenter sumantur, nisi nausea fiat ; tunc enim species* CONSECRATÆ *caute separentur et in aliquo loco sacro reponantur donec corrumpantur, et postea in sacrarium projiciantur. Quod si species non appareant, comburatur vomitus, et cineres in sacrarium mittantur.*

Ce texte implique que, *pratiquement*, il faut considérer la persistance de la présence eucharistique dans l'estomac comme un fait qu'on ne saurait négliger sans risquer une grave irrévérence à l'égard de l'Eucharistie.

* *

Le P. Rahner a-t-il considéré l'opposition de sa thèse à ce sentiment des théologiens, canonistes et liturgistes que semble bien couvrir l'autorité de l'Eglise ? Sa distinction entre pain encore comestible quand il n'est pas absorbé et pain déjà mangé qui ne comporterait plus la signification naturelle de nourriture, est-elle suffisante pour s'opposer à une doctrine qu'on doit estimer pratiquement certaine ?...

Mais nous trouvons d'autres inconvénients à sa prise de position.

Nous regrettons tout d'abord que l'auteur, après la cessation de la présence réelle, fasse appel à la présence d'un Christ « pneumatique ». On se souvient que Pie XII, dans *Mediator Dei*, a mis en garde contre cette sorte d'opposition entre Christ historique et Christ pneumatique ou glorifié...

De plus, la disparition de la présence eucharistique par le seul fait de l'absorption des saintes espèces dans la communion pour ne laisser au communiant qu'une présence spirituelle du Christ, pourra paraître à un esprit chagrin — et personnellement nous nous refusons à envisager cette convergence — une sorte de demi-avance à la thèse des premiers réformateurs, affirmant que le corps et le sang de Jésus-Christ ne sont dans l'Eucharistie que pendant l'usage et disparaissent ensuite...

Et nous retomberions par là dans une opinion chère à certains théologiens allemands et qu'on peut estimer déficiente et même dangereuse pour une conception exacte de la nature du sacrifice eucharistique : considérer la messe comme un repas — la messe-banquet — plutôt que comme un sacrifice. A la messe, la consécration n'interviendrait que comme une préparation nécessaire à la communion.

Pour demeurer dans le sens traditionnel de la doctrine catholique, l'accent devrait être mis, avant tout, sur le sacrifice du Christ qui a sa valeur *ex opere operato* par lui-même. Sans doute, la messe, banquet sacré (*O sacrum convivium*) doit permettre aux chrétiens de réaliser magnifiquement, en union avec le Christ, les fins sublimes de la prière ; mais elle est avant tout le mémorial, la continuation du sacrifice du Calvaire à travers les âges : elle est, comme l'affirme fort justement Dom Capelle, « premièrement le sacrifice objectif du Christ, *cujus oblationis cruentæ fructus per hanc incruentam uberrime percipiuntur* »[1].

Que l'action de grâces considère l'action sacrée comme déjà passée ou qu'elle s'attache à la ferveur de charité causée par la présence encore actuelle du Christ, peu importe. Il est facile de voir qu'il est préférable d'unir ces deux considérations : elles se complètent fort heureusement.

A. MICHEL.

« MYSTERIUM FIDEI »

Q. — Pourquoi, dans les paroles du Christ consacrant le vin à la Cène, un Pape a-t-il jugé bon d'introduire les mots *Mysterium fidei* ? De quel droit ?

Ces mots signifient-ils Mystère *de foi*, auquel il faut croire sous peine de péché, ou bien Mystère *de la foi*, rentrant dans la catégorie des autres mystères de la religion ?

Pourquoi ces mots ont-ils été ajoutés aux paroles de la consécration du vin, plutôt qu'à celles du pain ?

R. — L'*Ami* ne saurait vous donner, sur les points soulevés par votre consultation, la réponse ferme à laquelle n'ont pu parvenir jusqu'aujourd'hui les meilleurs liturgistes. Mais puisque cette question peut intéresser d'autres lecteurs, nous résumerons à leur intention l'exposé de ce problème, tel que l'a fait le P. Jungmann, dans *Missarum Sollemnia*, III, p. 116-118.

Cet auteur fait observer l'ampleur prise par la formule de la consécration du calice :

« La mention de la Nouvelle Alliance devient déclaration de sa durée éternelle : *novi et æterni testamenti*. Puis surgit au milieu du texte sacré l'énigmatique et souvent discuté *mysterium fidei*. Des exposés populaires en font souvent une proclamation du diacre, annonçant à l'assemblée ce qui vient de se passer à l'autel derrière les tentures qui le cachent ; cette explication n'est malheureusement que poésie et non histoire. »

Cette explication, rappelle Jungmann en note, est de A. de Waal, *Archäologische Erörterungen zu einigen Stücken in Kanon der hl. Messe*, 3° *Die Worte « mysterium fidei »*, dans *Der Katholik*, LXXVI (1896), p. 392-95. Avant de Waal, d'autres explications avaient été tentées et K. J. Merk, dans *Der Konsekrationstext der römischen Messe*, Rottenbourg, 1915, p. 5-25, les avait signalées et lui-même avait proposé la sienne : ces mots, selon lui seraient destinés à exclure l'épiclèse et à souligner que la consécration est déjà accomplie par les mots qui précèdent. Jungmann estime sans fon-

[1] Dom Capelle, *Nos sacrifices et celui du Christ*, dans *La Messe et sa catéchèse*, Paris, 1947, p. 159. — Le texte latin est emprunté au concile de Trente, sess. XXII, ch. 2. — Dans notre étude *Recenti deviazioni dottrinali sull'Eucaristia*, publiée dans *Eucaristia* (Mgr Piolanti), Rome, 1957, nous avons rangé cette opinion de la « messe-banquet » parmi les « déviations doctrinales » dangereuses, p. 584-585.

dement sérieux cette explication. Et, dit-il, celle de Th. Schermann (*Liturgische Neuerungen* (*Festgabe A. Knöpfter zum* 70 *Geburtstag*), Fribourg 1917, p. 276-289) ne vaut pas mieux : selon Schermann, le *mysterium fidei* ne se disait primitivement qu'à la messe du baptême, « pour attirer l'attention du néophyte sur cet acte absolument nouveau pour lui ».

Ainsi donc, sur le sens des mots *mysterium fidei* règne le plus complet désaccord. Voici maintenant la suite des considérations émises par Jungmann :

« Un parallèle lointain se trouve dans les *Constitutions Apostoliques*, qui mettent dans la bouche du Seigneur à la consécration du pain les paroles suivantes : « Voici le mystère de la Nouvelle Alliance, prenez-en, mangez, c'est mon Corps. » (VIII, 12, 36, éd. Quasten, p. 222). Ce qui est affirmé ici du pain sous forme de proposition serait, dans notre canon, dit du calice sous forme d'apposition, à savoir son mystère. Faut-il voir une parenté de sens plus étroite encore, qui inviterait à lier dans la lecture de notre texte consécratoire : *novi* (*et æterni*) *testamenti mysterium* (*fidei*) *?* Cette opinion a été défendue » par Hamm, *Die liturgischen Einsetzungsberichte im Sinne vergleichender Liturgieforschung untersucht* (Munster, 1928, p. 75).

Mais, ajoute Jungmann, « en dépit de toutes les considérations philologiques, il reste difficile de faire dépendre le génitif *novi et æterni testamenti* de *mysterium* qui vient après, suivi lui-même d'un autre génitif (*fidei*), alors que non seulement le sens chez Paul et Luc, mais la forme même dans Matthieu et Marc unissent *sanguis* (*meus novi*) *testamenti* ». L'opinion de Hamm n'est donc guère défendable, surtout, parce que « tout le membre de phrase dépendant de *mysterium* constituerait au milieu des paroles divines consécratoires, un élément humain ». Conclusion : « *Mysterium fidei* est un commentaire indépendant, surajouté, à la formule qui précède, complète en soi. »

Jungmann estime qu'en l'introduisant, vers la fin de l'antiquité chrétienne, « on aura moins pensé à l'obscurité du mystère qui s'accomplit ici, invisible, accessible en quelque mesure à la seule foi (subjective), qu'au *sacramentum* salutaire qui contient en lui toute la foi (objective), tout l'ordre du salut à nous accordé dans la personne du Christ. Le calice de la Nouvelle Alliance est le sceau vivifiant, le Saint des Saints de notre foi. »

N'oublions pas de signaler à notre consultant l'opuscule récent de Giovanni Lucchesi, recensé dans l'*Ami*, 1959, p. 700. Lucchesi rapproche *mysterium* de *sacramentum*, mais en donnant à *mysterium* un sens intermédiaire entre « symbole » et « signe efficace ». D'après lui, on pourrait traduire la formule de la consécration du vin de la façon suivante : « Ceci est le calice de mon sang, signe de fidélité (ou garantie d'authenticité) de la nouvelle et éternelle alliance ». Par là, on n'apporterait aucune addition aux paroles du Christ, il y aurait simplement traduction ou précision. Et l'on rejoindrait la formule des *Constitutions Apostoliques* : « *Hoc est mysterium novi testamenti* ».

Notre consultant se demande pourquoi un pape a jugé bon d'introduire les mots *mysterium fidei* dans la formule consécratoire du vin. — Il semble bien que l'origine de l'insertion soit romaine. En effet, *mysterium fidei* se trouve déjà au VII[e] siècle dans la messe gallicane, qui l'a emprunté à la liturgie romaine. La diffusion générale de la formule ne peut s'expliquer que par une origine romaine. Cf. Dom Wilmart, dans le *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, t. VI, col. 1086. Mais quel pape ? Th. Michels, renvoie à S. Léon le Grand, *sermo IV de Quadrages.* (*P. L.*, LIV, 279 sq.) pour qui les manichéens recevaient bien de temps à autre le Corps du Seigneur mais évitaient de « boire le sang de notre rédemption ». Il émet l'hypothèse que c'est contre eux que S. Léon a voulu mettre précisément en valeur le calice en ajoutant *mysterium fidei.*

Puissent ces quelques renseignements apporter un peu de lumière à ceux qu'intrigue cette mystérieuse incise. A. M.

INTERRUPTION DU NOVICIAT POUR CAUSE DE LONGUE MALADIE

Q. — Une jeune fille est entrée dans une Congrégation de droit diocésain et y a fait régulièrement son postulat. Ayant pris l'habit et commencé son noviciat, elle tombe malade au bout d'un mois et doit passer trois années dans un sanatorium. Puis, à sa sortie de cet établissement, elle a encore été obligée de se reposer durant quatre années dans une maison tenue par les religieuses de la même Congrégation, mais qui n'était pas la maison du noviciat.

Actuellement, cette jeune fille, que l'on dit être bien guérie, désire rentrer au noviciat, décidée à suivre sa vocation et à faire profession.

On demande :

1° Doit-elle, avant de rentrer au noviciat, recommencer son postulat ?

2° Si oui, doit-elle prendre part à une nouvelle cérémonie de vêture ?

3° Dans la même hypothèse, l'Ordinaire du lieu ne pourrait-il pas abréger le temps du postulat et procéder à une prise d'habit simplifiée ?

4° Vu l'âge de cette future religieuse, à qui faudrait-il s'adresser pour réduire le temps de noviciat, qui, d'après les Constitutions, est de deux ans, mais dont une seule année est vraiment canonique. D'autre part, il est prévu dans la Règle que la Supérieure générale « peut dispenser ses sujets de l'une ou l'autre obligation des Constitutions.

R. — 1° La première question à se poser au sujet de la réadmission de cette jeune fille dans l'Institut où elle a commencé son noviciat, est celle de son *appartenance* à cet Institut. Il faut s'assurer que la candidate, découragée peut-être par la gravité de sa maladie et la longueur des soins qu'elle a dû subir, n'a pas *renoncé* formellement à l'état religieux qu'elle avait envisagé primitivement et eu la *volonté* de quitter définitivement la Congrégation aussi bien que le noviciat. On notera que le fait d'avoir abandonné peut-être le port du costume religieux (des novices), en raison du séjour en sana, ne suffirait pas, *à lui seul*, à prouver cette intention. Il faudrait une volonté *positive* formelle d'abandon de son état et de renonciation à sa vocation religieuse, — et non pas seulement passivité ou indécision.

La rupture avec l'Institut pourrait être aussi réalisée par une *décision* explicite du Conseil de la Congrégation de ne pas conserver au noviciat ou

de renvoyer formellement une candidate dont les graves déficiences au point de vue de la santé semblaient une contre-indication à la vie religieuse.

2° C'est seulement dans l'une ou l'autre de ces hypothèses, que la jeune fille, — devenue « étrangère » à l'Institut, soit de par sa propre volonté, soit par une décision des autorités de la Congrégation, — devrait, si elle était réadmise, *recommencer son postulat,* comme si elle entrait pour la première fois. L'entrée au noviciat devrait se faire pareillement, en vertu d'une délibération des supérieures légitimes et être marquée par la prise d'habit, — avec ou sans cérémonie, selon la teneur des constitutions.

3° Quant à *abréger* le temps du postulat, en faveur de cette candidate dont la maladie a fait avancer le nombre des années, il faudrait distinguer : *a*) si l'Institut est « à vœux *perpétuels* », le Code exige que le postulat soit de *six mois* (can. 539, § 1) ; en face de cette prescription de droit *général,* toute réduction ramenant le postulat au-dessous de ce laps de temps devrait faire l'objet d'un indult de la S. C. des Religieux. Ce n'est que dans le cas où les constitutions spécifieraient une durée plus longue (par ex. une année) que l'Ordinaire du lieu, — en accord avec les autorités légitimes de l'Institut, — pourrait réduire, mais pas au delà de six mois, le temps du postulat, attendu que la Congrégation est de droit diocésain. *b*) Si, au contraire, l'Institut ne comporte que des vœux *temporaires,* la durée du postulat est réglée uniquement par les constitutions [1]. Celles-ci n'étant que de droit diocésain, il serait au pouvoir de l'Ordinaire du lieu, en accord avec les Supérieures légitimes, de dispenser de ce point pour une cause juste et raisonnable : c'est l'importance même de cette cause qui déterminerait l'ampleur à donner à cette réduction du postulat [2].

On notera que les prescriptions relatives au postulat n'affectent pas la *validité* de l'admission au noviciat. Leur violation (ou dispense injustifiée) peut constituer une faute, — même grave en certains cas, — mais elle ne rendra jamais nuls les actes subséquents (noviciat et profession).

Pour ce qui est de la *cérémonie* de prise d'habit, le Code (can. 553) n'exige aucune solennité : il dit simplement que le noviciat « *commence* par la réception de l'habit » [3]. S'il y a des solennités prévues, c'est donc au nom des constitutions. Du moment que l'Institut est de droit diocésain, il appartient à l'Evêque, — pour de justes motifs, — de réduire ces solennités dans des proportions estimées justes.

[1] Un décret de la S. C. des Religieux, en date du 16 juillet 1931 (*Acta,* XXIII, 1931, p. 380) a créé un « statut général » pour les Sœurs tourières, qui prévoit pour certaines d'entre-elles un postulat d'*un an* (art. 21). Selon le statut particulier des tourières carmélites, le postulat est de trois ans (art. 6).

[2] Mais alors on pourrait se demander si cette réduction serait *prudente* ; ou si, au contraire, une « probation » au point de vue de la santé ne serait pas à conseiller, — même si elle n'était pas obligatoire, — après une telle épreuve de santé.

[3] Le canon 553 ajoute même que les constitutions peuvent prévoir une « autre manière » de *commencer* le noviciat (par ex. l'annonce officielle de l'admission au noviciat, etc...).

4° Nous avons voulu soulever au début de notre réponse cette « question préalable » d'une rupture survenue entre la candidate et l'Institut, parce que la logique exigeait qu'elle fût résolue en premier lieu.

Cependant, d'après l'exposé de notre consultant, nous inclinerions à penser que c'est l'hypothèse contraire qui s'est réalisée dans le cas présent. En effet, il n'est pas question, dans l'exposé, d'un abandon volontaire ou d'un renvoi de la novice. Et, d'autre part, le fait qu'elle a reçu les soins de post-cure dans une maison de l'Institut suggère que cette jeune fille est restée attachée à sa Congrégation, même si elle a été obligée d'en abandonner le costume pendant la période de maladie ou de convalescence.

Si vraiment *les choses sont ainsi* :

a) La candidate *n'a pas à recommencer son postulat.* Celui-ci a été régulièrement fait, il reste « chose acquise » au point de vue juridique.

b) Le noviciat, c'est l'évidence, a été non seulement « suspendu », mais « interrompu » (can. 556), par cette absence qui s'est prolongée durant sept années. Il doit donc être *recommencé intégralement.*

c) Mais il reste que le noviciat a été validement « commencé » (puisqu'il s'est poursuivi durant un mois) selon les prescriptions des constitutions. La « prise d'habit », qui en a marqué le début, reste également « acquise » et n'a pas à être renouvelée, — au moins en tant que *cérémonie.* Si les Supérieures jugent à propos de faire précéder la reprise du costume du noviciat par quelques jours de retraite ou de récollection ; si même elles trouvent bon de faire donner une bénédiction (privée) à l'ensemble du costume, dont plusieurs pièces ont pu être changées ou renouvelées, rien ne s'y oppose. Mais la question d'*obliger* la novice (qui a conservé ce titre et cette qualité) à prendre part à une nouvelle « cérémonie » de prise d'habit, — ne se pose pas et n'a pas à se poser.

5° La réduction du *temps du noviciat,* — même dans un Institut de droit diocésain, et même avec la clause qui donne à la Supérieure générale certains pouvoirs de dispense, — est beaucoup plus délicate.

A première vue, on serait tenté de donner à la question soulevée une réponse affirmative : *a*) ne s'agit-il pas, en effet, de dispenser d'un article des Constitutions dont les exigences dépassent l'année canonique strictement requise par le Code (can. 555) ? *b*) Si les Constitutions elles-mêmes ne précisent pas expressément que la deuxième année de noviciat est requise pour la validité de la profession, seule une question de *licéité* est en cause. Or l'Ordinaire (et même, dans le cas présent, la Supérieure générale en vertu d'une clause particulière) peut dispenser des articles de constitutions qui relèvent du droit diocésain.

Et pourtant, malgré ces principes et ces dispositions favorables, il faut donner, en raison des déterminations claires du droit positif, une réponse *négative.* C'était déjà la jurisprudence, adoptée avant le Code par la Congrégation des Evêques et Réguliers, que la Supérieure générale n'avait pas le pouvoir de diminuer le temps de noviciat pres-

crit par les constitutions (et cela même si ces mêmes constitutions lui accordent la faculté de dispenser sur d'autres points). La durée du noviciat a toujours été considérée comme un point de discipline rigoureux, l'emportant sur d'autres réglementations internes, dont un sujet peut parfois être libéré pour un motif sérieux. Le texte des *Normæ* de 1901 était formel sur ce point : « Le temps de noviciat fixé dans les constitutions *ne peut être diminué* par les Supérieures » (art. 75). Ce point échappe donc à leur pouvoir « général » de dispense. Il faudrait que cette faculté de dispenser *de la durée du noviciat* ait été formellement attribuée à la Supérieure générale par les constitutions : cette disposition est rare et tout nous fait penser qu'elle n'a pas été insérée dans la règle de cet Institut, sinon la question n'eût pas été soulevée.

Il reste que si la Supérieure générale *ne peut* accorder cette dispense ou réduction de la durée du noviciat, *l'Ordinaire du lieu possède cette faculté,* attendu qu'il s'agit d'une Congrégation de droit diocésain. Il n'en usera qu'avec discrétion et réserve. En effet :

a) l'organisation du noviciat (donc sa durée) est considérée par tous les auteurs comme un article qui touche à la vie essentielle et aux structures de l'Institut ;

b) le Saint-Siège se montre extrêmement réticent (et répond souvent par un refus) lorsqu'il s'agit d'accorder une dispense de ce genre dans un Institut de droit pontifical ;

c) bien que seule la 1re année du noviciat soit canonique et intéresse la validité de la profession, il y a une certaine contradiction et même une désinvolture patente à vouloir d'une part « renchérir » sur le droit général en imposant deux années de noviciat dans les constitutions, et d'autre part accorder facilement dispense (partielle ou totale) de cette deuxième année, qui, par définition (comme toute loi) a été statuée « en vue du bien commun ».

Nous ne voulons pas dire que le cas de la jeune fille en question n'est pas « extraordinaire » et que tout adoucissement de la loi particulière, — même sur ce point important, — soit interdit : la « dispense » est, de par son nom même, une « mesure équitable », une « application modérée » de la loi, qui, conçue pour le bien de l'ensemble de la communauté, ne convient pas à tel cas ou à tel sujet (cfr. S. Thomas, Ia-IIae, q. 97, a. 6). Ce que nous avons voulu mettre en relief, c'est d'une part l'importance que l'Eglise attache au noviciat complet, et, d'autre part, l'intérêt qu'il peut y avoir, aussi bien pour la candidate que pour la communauté, à ne pas « précipiter » la profession d'un sujet qui vient de passer par une si grave épreuve de santé.

A. Bride.

PRELEVEMENT SUR LES HONORAIRES DE MESSES OU CONTRIBUTION IMPOSEE

Q. — Une discussion amicale s'est élevée entre confrères au cours d'une réunion, au sujet de procédés, en usage dans certains diocèses, pour financer la construction de nouveaux lieux de culte :

a) Dans quelques diocèses, c'est un prélèvement de cinquante francs (légers) qui est fait « à la source » sur les honoraires de messes. Quelques confrères ont fait remarquer que cette manière de faire était en opposition avec le canon 1506, dont le texte est formel : « *Nullum imponi tributum potest super eleemosynis missarum, sive manualium sive fundatarum.*

b) On a cité un autre évêché qui, dans le même but, levait sur chaque prêtre du diocèse un impôt annuel de 5.000 fr. (légers), sans aucune référence aux honoraires de messes. Cette retenue est opérée d'office sur les traitements servis par le denier du culte. Les professeurs, qui n'émargent pas au denier du culte, sont invités à régler cette somme par mandat.

On s'est demandé en vertu de quel droit ces prélèvements pouvaient être *imposés* ; dans quelle mesure leur acquittement est *obligatoire* et quelle peut être leur *durée ?*

R. — 1° La retenue de cinquante francs sur les honoraires de messes ne peut être imposée par l'Ordinaire du lieu qu'en vertu d'un *indult pontifical :* c'est en effet, comme on l'a justement noté, une dérogation au droit général (can. 1506).

Nous avons eu sous les yeux quelques-uns de ces indults : les termes mêmes de leur rédaction ne laisse aucun doute sur la faculté accordée aux Evêques de rendre ce prélèvement *obligatoire* [1]. Généralement la *durée* du prélèvement est précisée dans le rescrit pontifical, soit en fixant un nombre d'années déterminées, soit plutôt en fonction du temps nécessaire au remboursement d'emprunts contractés pour la construction d'églises nouvelles. Ainsi se trouve parfaitement légitimé (il s'agit d'une œuvre *vitale* pour l'avenir religieux du diocèse) et tout à fait régularisé (par une dispense du législateur suprême) un procédé, qui, à première vue, semblerait une violation du droit en vigueur.

2° Quant au prélèvement (de 5.000 fr. légers) opéré par mode d'*impôt*, il n'a pas besoin d'être légitimé par un indult apostolique. Le canon 1505 prévoit explicitement que « l'Ordinaire du lieu peut [2], — pour cause de nécessité « particulière » (*speciali*) du diocèse, — imposer à tous les *bénéficiers* (séculiers ou religieux) un impôt (*exactionem*) extraordinaire et modéré. »

Ce prélèvement de 5.000 fr. (50 NF.) par bénéficier (et non par prêtre) ne paraît pas dépasser les limites de la « modération » recommandée par le Code (il est plus de trois fois moins élevé que la retenue opérée sur les messes) ; d'autre part, il est amplement légitimé par la nécessité de construire des lieux de culte au milieu des agglomérations nouvelles qui surgissent un peu partout, surtout aux alentours des villes. La *durée* de cet im-

[1] Un peu à la façon dont les Ordinaires ont le pouvoir *d'obliger* (en vertu d'un indult) les prêtres tenus à la Messe *pro populo* de célébrer à des intentions rétribuées, dont le montant est affecté à l'œuvre déterminée dans l'indult (séminaires, vieux prêtres, écoles libres, etc...). Une réponse de la S. C. du Concile en date du 8 mai 1920 est formelle sur ce point. (*Acta,* XII, 1920, p. 536).

[2] *Outre* le « tribut » (ou taxe) pour les Séminaires, auquel sont soumis (nonobstant tout privilège ou coutume contraire) la mense épiscopale et tous les bénéfices séculiers et réguliers, les hôpitaux, confréries, fabriques, maisons religieuses, etc..., — sans que le taux puisse dépasser 5 % des revenus nets (can. 1356).

L'Ordinaire peut aussi imposer à un bénéfice une *pension*, dans les limites prévues au canon 1429.

pôt sera conditionnée par la durée même des « nécessités » qui l'auront fait établir. Si ces nécessités cessent, la contribution ne pourra plus être prélevée légitimement. Mais si elles renaissent au bout d'un certain temps, l'Ordinaire du lieu est en droit de la rétablir, sans qu'il soit besoin de demander une autorisation à Rome.

L'abus, en cette matière pourrait venir :

a) de la *permanence* de cet impôt, alors qu'il n'est destiné à faire face qu'à des besoins « spéciaux » du diocèse et dans des circonstances « extraordinaires ». Il ne saurait donc être légitimement perçu pour subvenir aux dépenses normales et habituelles du diocèse ;

b) de l'*excès* dans la perception, c'est-à-dire de l'exagération dans la quantité des sommes prélevées. Sans donner de précisions, le Code dit que la contribution exigée doit rester « modérée ». Dans le cas qui nous est proposé, il n'apparaît pas qu'il y ait excès sous ce rapport, puisque le Saint-Siège a approuvé un prélèvement d'une importance triple par le biais des honoraires de messes [3].

Les auteurs (moralistes et canonistes) ont conservé à ce prélèvement le nom de « subside caritatif » (*subsidium caritativum*) qu'il portait dans l'ancien droit, et que le Code n'a pas retenu : il lui a substitué le mot *exactio*, qu'on aurait tort de traduire par « exaction », terme qui a, dans la langue française, un sens nettement péjoratif [4].

A. Bride.

[3] C'est à la S. C. du Concile que pourraient être adressés des recours à l'encontre d'abus manifestes.

[4] D'après une réponse de la S. C. du Concile, en date du 20 mars 1931, les « distributions quotidiennes » (des chapitres ou collèges) sont totalement exonérées du prélèvement lorsque le bénéfice possède d'autres dotations imposables. Si toute la dotation du bénéfice consiste dans ces distributions, l'exonération portera sur le tiers des distributions (*Acta*, vol. XXIII, p. 165).

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

PENSEES ET PORTRAITS

« De l'homme à Dieu »

M. Henri Massis a beaucoup écrit depuis cinquante-cinq ans. Dans la liste de ses principaux ouvrages, on relève 14 œuvres morales et politiques, 10 essais critiques et 8 recueils de souvenirs, dont le dernier, « *Un demi-siècle de vie française* », est à paraître.

Un certain nombre de ces ouvrages étant épuisés depuis longtemps, l'auteur a eu l'excellente idée d'en réunir les pages les plus belles et les plus instructives, de les compléter au besoin, et de les présenter dans un fort volume qui a pour titre « *De l'homme à Dieu* » [1].

Les emprunts sont faits aux ouvrages des trois catégories que nous venons de mentionner. Mais ce qui domine, ce sont les souvenirs, sous forme de portraits. Quant aux réflexions, elles sont habilement disséminées afin d'en faciliter l'abord aux lecteurs les moins portés aux abstractions.

* *

Les premières pages nous reportent au temps où l'auteur, élève d'Alain et disciple d'Anatole France, n'avait recueilli que « des négations, des doutes, qu'il recouvrait de cynisme et de désinvolture » (p. 20). Le cheminement vers la foi fut lent. Mais il était favorisé simultanément par la réaction spiritualiste de maîtres prestigieux tels que Barrès et Bergson, et par le magnifique renouveau catholique qui précéda la première Guerre mondiale, et où l'on trouve les noms de Claudel, Péguy, Psichari, Maritain, etc.

Beaucoup connaissent sans doute l'essentiel de ce qu'il faut savoir sur ces écrivains. Mais Henri Massis les ayant connus de près, nous introduit à sa suite dans leur intimité et nous les montre ainsi sous un jour particulièrement attrayant. Telle ou telle anecdote sur Psichari ou Péguy, par exemple, en dit plus long sur leurs sentiments profonds que bien des pages de leurs œuvres littéraires. Le rôle de Maritain apparaît aussi sous des couleurs vivantes. On aime à voir le jeune philosophe s'enthousiasmer de saint Thomas et proclamer sur tous les tons que le salut de la pensée ne se trouve que dans le thomisme :

> « C'était, note l'auteur, la première fois que la pensée thomiste pénétrait dans le champ clos des philosophies contemporaines, entrait en compétition avec elles sur leur propre terrain et se montrait aussi jeune et plus vivante que les doctrines du jour » (p. 76).

En face de la vérité intégrale, connue à la lumière de la Révélation et du thomisme, H. Massis et ses compagnons en arrivèrent à oublier pendant quelque temps ce qu'ils devaient à leurs maîtres, attardés à mi-chemin de la foi. Il faudra attendre la publication des *Cahiers* de Barrès et les confidences de Bergson pour que leurs anciens élèves leur rendent pleine justice.

Très tôt aussi, H. Massis rencontra Maurras, et il fut définitivement conquis. Il parlera plusieurs fois du chef de l'Action Française au cours de ces pages.

Un chapitre est consacré à Blondel, non que l'auteur ait suivi ses cours, mais parce qu'il médita longuement *L'Action*. Et c'est à ce sujet que, rappelant la mystérieuse gratuité de la foi, il confie discrètement :

> « Pour ma part, j'en sais un qui, le matin du baptême de sa fille, a senti la grâce l'envelopper de paix et de bonheur » (p. 109).

Les pages relatives à Claudel ne sont pas les moins intéressantes. On aimera à lire le récit de la rencontre des deux hommes en juin 1914 : « Jour inoubliable que celui où les Dominicains du Saulchoir me présentèrent à lui ! » (p. 116). Sait-on suffisamment qu' « en même temps qu'un poète, Claudel a été un convertisseur, un missionnaire, un apôtre » ? « C'est par là qu'il a si profondément agi sur la génération qui eut vingt ans au début de ce siècle » (p. 111).

Entre autres choses, Claudel révéla à H. Massis G. K. Chesterton. Un chapitre est réservé à ce

[1] Henri Massis. — *De l'homme à Dieu.* — In-8 de 480 p., 13,50 NF. — Paris, Nouv. Edit. latines, 1959.

« bon géant à la face ensoleillée, à la corpulence épanouie, et qui était aussi le plus joyeux des vivants » (p. 132).

Après des pages instructives sur les démêlés littéraires de l'auteur avec A. France, M. Barrès, Romain Rolland, H. Bergson et W. James, nous arrivons à de brefs, mais touchants souvenirs de guerre de l'auteur. Tout d'abord, à Hûmes, près de Langres [2], c'est la rencontre d'un ami cher entre tous, Paul Drouot. « De Paul Drouot j'aurai tout dit en disant qu'il n'y a pas un seul jour où je ne me tourne en esprit vers lui, où je ne l'invoque dans mes prières » (p. 188). Le second extrait est relatif à un pèlerinage à Jérusalem vers la fin de la guerre.

* *

Après la guerre, l'auteur décrit la mentalité de la jeunesse de l'époque, si différente de celle des aînés. Et le triste personnage qu'on rencontre tout d'abord, c'est André Gide, qui avait été éclipsé par les artisans du renouveau catholique avant 1914, mais qui reprenait alors sa revanche et allait « vivre une seconde jeunesse » grâce au désarroi issu de la guerre, en apprenant à la nouvelle génération quel sens il fallait donner, hélas, aux mots : sincérité, authenticité, évasion, gratuité (p. 224).

Il faut lire toutes ces pages (223-253) où l'auteur retrace l'évolution de Gide et les tentatives qui furent faites en vain pour le convertir. Nous apprenons au passage comment H. M. eut à diriger de concert avec Jacques Bainville la *Revue Universelle*, à laquelle Maritain collaborait assidûment.

* *

Ensuite vient une étude particulièrement profonde et vivante sur Proust (p. 255-278), puis une autre, nuancée à souhait, sur Jacques Rivière (p. 279-290). Et ceci conduit l'auteur à expliquer comment « c'est la jeunesse qui, vers 1930, sonna le glas de l'influence de Gide » (p. 291).

A peine interrompue par quelques considérations sur les rapports de l'art et du catholicisme, la galerie des portraits reprend avec une étude sur Bernanos (p. 309-320) ; puis, à l'occasion des *Deux Sources* et des contacts personnels d'H. Massis avec le philosophe, c'est un complément d'information sur Bergson (p. 325-333). Et, à part deux séries de réflexions générales, dont une sur l'Orient et l'Occident, ce seront encore des études concrètes : une sur Pascal (p. 355-379), où l'auteur met au point d'utiles précisions pour éviter des contresens courants, et une autre sur Descartes (p. 381-391), où il montre les conséquences néfastes de la révolution cartésienne, enfin d'autres plus courtes, intitulées « feuillets de journal », ayant pour objet : Alain, Valéry, Barrès, Maurras, le cardinal Pacelli, Péguy, Copeau, Lyautey et G. Thibon.

* *

Ce bref aperçu laisse entrevoir la richesse et l'intérêt de ces pages. C'est tout un demi-siècle de relations littéraires qui est évoqué ici. Mais de relations envisagées presque toutes sous un jour personnel et amical. On serait donc mal fondé de regretter chez l'auteur certaines lacunes historiques. Il est clair, par exemple, que tout n'y est pas dit sur l'attitude de Maurras en matière politique et religieuse : manifestement H. Massis n'envisage le fondateur de l'*Action Française* que sous son aspect le plus sympathique, ce qui est bien compréhensible quand on parle d'un ami et qu'on n'a nullement l'intention de brosser un tableau d'histoire exhaustif.

C'est précisément cette position de principe qui rend la lecture de ce livre attachante. On aime y rencontrer, sous le biais de la confidence ou tout au moins d'une connaissance particulièrement vivante, des personnages connus par ailleurs d'une manière moins directe et moins chaude.

Et pour ceux, plus jeunes, qui risqueraient de dédaigner les générations qui les ont précédés, ce livre pourra servir de complément de culture générale. Sans doute, les problèmes d'aujourd'hui ne sont pas ceux d'hier. Il est normal qu'à situations nouvelles soient appliquées des solutions nouvelles. Il est normal que la jeunesse actuelle, comme celle de tous les temps, soit entreprenante et originale : déjà H. Bremond disait d'H. Massis et de ses camarades de 1914 : « Une nouvelle école catholique vient de naître parmi nous. Notre vieille maison est à eux, c'est à nous d'en sortir » (p. 149).

Mais la lecture d'un livre comme celui-ci peut, pensons-nous, contribuer à tempérer, par une vue chrétienne du monde, l'action « révolutionnaire » de la jeunesse. Le grand mérite de l'auteur, en effet, n'est pas seulement d'ordre littéraire et psychologique — ce qui suffirait à lui assurer un beau succès — il est surtout d'ordre spirituel. H. Massis y apprécie les personnes et les choses à la lumière d'un catholicisme sûr et vécu. Discret quand il s'agit de lui-même, ferme quand il dénonce la malfaisance de certaines publications, il tâche de faire dominer toujours la charité lorsqu'il s'agit des personnes. Et nous ne croyons pas nous tromper en disant que cette anthologie témoigne d'un effort visible dans le sens de la sérénité. Tel portrait, naguère dessiné sous un jour un peu sombre, se trouve aujourd'hui présenté sous son aspect le plus favorable, parce que le plus conforme au jugement présumé de l'éternité.

De la sorte nous souhaitons que beaucoup de lecteurs, même parmi ceux qui ne partagent pas toutes les idées politiques de M. Henri Massis, sachent reconnaître le mérite de ces pages, et leur caractère bienfaisant.

M. T.

[2] Les semaines qu'H. Massis passa dans cette ville, où se trouvait le dépôt de son bataillon de chasseurs, ne furent pas perdues. Ayant trouvé dans les bureaux de l'*Ami du Clergé* l'ouvrage du P. Denifle sur Luther, il en profita pour écrire une brochure sur *Luther prophète du germanisme*, qui parut chez Bloud sous le pseudonyme d'Agathon.

Comptes rendus bibliographiques

Christine MOHRMANN. — **Liturgical Latin : its origins and character.** — (13 × 20), 86 p .— Burns et Oates, London, 1959.

Christine Mohrmann est professeur à l'Université catholique de Nimègue et à l'Université d'Amsterdam. Elle a déjà publié de nombreux articles dans de savants périodiques, notamment dans *Vigiliæ christianæ* dont elle est la fondatrice. Elle a collaboré à l'*Atlas of the Early Christian World* (Atlas du premier monde chrétien) ; elle s'est signalée aussi par de nombreuses conférences en Europe et aux U.S.A. et, dans cet ouvrage, elle nous offre le texte revu d'une série de trois conférences faites à l'Université catholique de Washington.

De nos jours, les catholiques sont de plus en plus invités à prendre une part importante à la liturgie sacrée et beaucoup se demandent s'il ne vaudrait pas mieux substituer au latin, langue traditionnelle de l'Eglise, la langue vulgaire de chaque pays.

Or l'auteur donne d'abord une explication opportune de la façon dont le latin apparut comme langue officielle de la liturgie.

Elle présente ensuite un vaste aperçu de la naissance, du développement et de la perfection de cette langue et révèle l'effort des premiers chrétiens pour composer des prières convenables et dignes en utilisant le langage de la vie quotidienne. Intermédiaire entre le latin classique et le latin populaire, le latin liturgique est devenu une langue à part, avec son vocabulaire, sa grammaire, sa stylistique que l'Eglise a portée à sa perfection.

Enfin, dans la troisième leçon, elle analyse les caractéristiques du latin liturgique, en se référant surtout aux prières de la messe qui lui fournit les exemples dont son exposé est illustré.

Lucide, classique, profond dans ses recherches, ce livre offre de solides bases pour l'étude du latin dans le culte et les rites de l'Eglise.

R. W. GLEASON, S. J. — **Christ and the christian.** — (14 × 28), 179 p., 3 dollars. — Scheed et Ward, New-York, 1959.

Tout homme qui observe, même de façon superficielle, le catholicisme contemporain, se rend bien vite compte qu'il entre dans une période de renaissance : le mouvement liturgique, la théologie biblique, l'action du laïcat sont quelques-uns des moyens par lesquels l'Eglise adapte ses anciennes ressources à cette nouvelle situation.

La forme la plus significative de ce récent développement a été de mettre à la portée des laïcs l'information autrefois réservée au clergé ; c'est qu'en effet le chrétien a une vocation authentique à la sainteté ; chaque laïc aussi bien que chaque prêtre ou chaque religieux « est un autre Christ ».

Or c'est pour aider le lecteur pénétré du mystère de sa vocation que le R. P. Gleason a écrit son livre : il y montre que le Christ est le centre de la vie chrétienne, il étudie sa charité, ses souffrances, son humilité, sa croissance en nous.

L'auteur traite son sujet avec un talent et une expérience particuliers : Jésuite, il apporte à son œuvre la richesse des traditions ascétiques de son ordre : professeur de théologie, il est apte à une mise au point exacte des connaissances de la théologie biblique : maître de retraites et prédicateur, il est informé, non seulement sur les aspirations mais aussi sur les problèmes concrets qui s'inscrivent dans la vie du chrétien d'aujourd'hui.

Vital JOURDAN. — **Le Père Damien** (14,5 × 19,5), 228 p., 7.50 NF. — Paris, Fayard, 1958.

La vie du Père Damien est connue : né le 3 janvier 1840, en Belgique, il entra dans la Congrégation des Sacrés Cœurs de Picpus en 1859. En 1863, il fut envoyé sur sa demande aux îles Hawaï où il reçut la prêtrise en 1864. Affecté d'abord pendant huit ans au vaste district de Kohala où presque tout était à faire, il fut en 1873, chargé sur sa demande, des lépreux parqués dans l'île Molokaï, d'une façon temporaire d'abord, puis bientôt définitive. Il fit le don total de soi-même à ses malades au service de qui il contracta, en 1884, leur terrible mal qui devait l'emporter en 1889 et l'on sait que sa cause de béatification est actuellement introduite à Rome.

C'est, en effet, une impression de vertu héroïque que l'on ressent à la lecture de ces pages sincères et documentées où sont exposés l'apostolat du Père, son attachement à ses malades, ses souffrances de prêtre et de malade, sa vie intérieure, etc. Les critiques, les malentendus, les faux jugements dont le Père Damien fut la victime y sont franchement expliqués, mais en même temps la réponse que leur apporte l'exposé objectif des faits.

Livre très élégant aussi par sa présentation et son illustration que l'auteur était plus que personne qualifié pour écrire après avoir déjà publié *Le Père Damien chez les Lépreux,* qui fut en son temps couronné par l'Académie.

Jos. MICHEL, C.S.S.P. — **Claude-François Poullart des Places, fondateur du Séminaire et de la Congrégation du Saint-Esprit.** — Supplément à « Pentecôte sur le Monde ». — 32 p. (16 × 24). — 393, rue des Pyrénées, Paris-20e.

Une trentaine de pages avec deux illustrations esquissent une vie interrompue à trente ans, mais qui fut remplie de Dieu.

Né (1679) à Rennes, d'un père homme d'affaires et d'une mère riche d'expérience, Claude-François bénéficia jeune de l'amitié de S. Louis-Marie Grignion de Montfort et de l'abbé J. Bellier « le plus saint prêtre de Rennes ». Son désir d'être prêtre se heurta d'abord aux intentions de sa famille. Il dut au préalable faire son droit à Nantes.

A Paris, pour sa théologie, il s'intéressa à de pauvres écoliers, et, il fonda pour eux (Pentecôte 1703) une petite communauté consacrée au Saint-Esprit. Ce séminaire exigeant des prêtres pour la vie religieuse des enfants, provoqua la naissance d'une congrégation. Le développement de l'œuvre fit émigrer dans d'autres locaux, et la mort du fondateur (2 oct. 1709), l'année du terrible hiver, ne l'arrêta pas : elle continua et rayonna. Les missions lointaines furent bientôt une activité de choix.

L'impulsion du fondateur, « modèle des vertus les plus héroïques » et les plus authentiques, se prolongea au XIXe s. par celle du V. P. Libermann.

Esquisse intéressante d'une biographie que l'on souhaite aussi profonde.

Jean HERITIER. — **Catherine de Médicis.** — In-16, 626 p., 16,50 NF. — Paris. Fayard, 1960.

Cet ouvrage est une réédition — la 45e — entièrement refondue. Le succès des premières indique la valeur du livre. Peut-être le lecteur éprouve-t-il quelque lassitude à la longue, non pas du récit qui est toujours vivant, étoffé, mais de l'apparence qu'il revêt d'un plaidoyer en faveur de Catherine. Il est vrai qu'elle avait grand besoin qu'on éclaire le public sur son caractère, sur son rôle politique, sur ses intentions, sur ses efforts constants en faveur de la grandeur et de l'unité du

royaume de France. Nul, en son temps, ne fut plus Française que cette Italienne. Elle eut d'abord à se faire accepter, au temps de son mari, Henri II. Elle y réussit, à force de souplesse, d'humilité, de patience. Mais elle put enfin jouir de sa revanche et exercer sa « passion de commander ». La tâche qui lui incomba alors de 1559 à 1589, était au-dessus de ses forces et probablement surhumaine. Il lui fallait gouverner parmi les oppositions des catholiques et des huguenots, et bientôt en outre parmi les inimitiés mutuelles de ses propres enfants. En réalité elle aura préparé le règne réparateur d'Henri IV, et ce n'est pas rien. Selon Jean Héritier, cette femme de génie fut « un Henri IV désarmé ». Elle n'eut jamais les moyens de sa politique ; mais, en dépit de ses erreurs involontaires, elle eut toujours une politique raisonnée et raisonnable. Un homme qui ne sort pas grandi de sa confrontation avec elle, c'est celui qui fut sa victime, à la Sainte-Barthélemy, Coligny. Malgré les couleurs dont a voulu l'orner ce que M. H. appelle « l'hagiographie protestante ». Coligny ne fut pas un homme d'Etat à grandes vues, mais un chef de parti, rusé, cauteleux, déloyal parfois même envers les siens.

Pour ceux que l'histoire de ce XVI[e] siècle si troublé intéresse, le présent livre est de ceux qu'il faut lire et relire.

Albert MATHIEZ. — **La Révolution française.** — 600 p. (20 × 17), 36 NF. — Paris, A. Colin, 1959.

Les historiens, les étudiants, les professeurs et même le grand public cultivé connaissent, depuis longtemps, les trois petits volumes qu'un historien comtois, fervent animateur des études robespierristes, Albert Mathiez, avait publiés dans la collection Colin, de 1922 à 1927, sous le titre général : *La Révolution française.* Ces trois petits volumes donnaient, des événements si complexes qui se déclanchèrent en 1789, le raccourci le plus vigoureux jusqu'au 9 thermidor. L'optique socialiste de l'auteur, son ton parfois passionné, la vigueur de son style ne laissaient jamais le lecteur indifférent, et cet ouvrage devint bien vite un classique de l'histoire de la Révolution. C'est lui que la librairie Colin réédite aujourd'hui dans une présentation rajeunie, en un seul volume, illustré de plus de deux cents documents iconographiques de l'époque révolutionnaire remarquablement choisis et souvent peu connus.

Si les travaux consacrés à la Révolution, depuis trente ans, ont modifié certaines vues proposées par Mathiez, en particulier son explication trop exclusivement économique des origines de la Terreur, il n'en reste pas moins que, dans l'ensemble, son livre n'a pas vieilli, et il faut louer l'éditeur de nous le donner de nouveau si bien présenté.

Louis RUY. — **Elévations au cours du cycle liturgique.** — In-8 de 160 p., 600 fr. — Paris, Lethielleux, 1959.

Recueil de 71 méditations inspirées d'un texte du bréviaire ou du missel et distribuées selon le cours de l'année liturgique. Chacune d'elles, centrée sur l'idée du texte, la développe simplement et régulièrement, parfois d'une manière frappante, dans un sens surtout moral et pratique. Les prêtres et laïcs fervents trouveront là un soutien pour leur vie spirituelle. Çà et là quelques passages pourraient être précisés, par exemple sur le motif de l'Incarnation, p. 56, 57 (cf. p. 140).

R. P. PAPILLON et Abbé ONFROY. — **Documents catéchétiques : 1° Les temps apostoliques.** — Quatorze photos (24 × 30), 1 carte de l'empire romain et des voyages de saint Paul, 10 pages de textes expliquant ces photos. — **2° Le baptême.** — Quatorze photos même format, 1 planche de récapitulation contenant douze de ces photos (30 × 48). 10 pages de texte explicatif. — Chaque série, 780 fr. (870 fr. franco). Abonnement aux 4 séries annuelles, 2.800 fr. ; étranger, 3.000 fr. Editions Cefag, 153, rue de Grenelle, Paris-VII[e], 1959.

Lumen Vitæ. Revue internationale de la formation religieuse. — Volume XIV, 1959, n° 3 (juillet-septembre) et 4 (octobre-décembre). Deux in-8 de 200 p. environ. — Bruxelles, 184, rue Washington.

I. — 1° Nous avons présenté en 1959, p. 583, la première série (sur la messe) des *Documents catéchétiques,* publiés tous les trois mois sous la direction du P. Papillon et de l'abbé Onfroy. La deuxième série (avril 1959) est consacrée à l'Eglise primitive. Elle contient 14 superbes photos de Jérusalem, Damas, Césarée, Antioche, Tarse, les Portes Ciliciennes, Néapolis de Macédoine, Athènes, Corinthe, Ephèse, Rome, Patmos, Eléphantine, et de la reconstitution d'un navire antique, plus une carte murale en couleurs, huit fois plus grande. Le texte explicatif est du Père Dalmais.

2° C'est le Père Papillon qui a rédigé le texte explicatif du baptême (série d'octobre). Les photos reproduisent les principaux actes des cérémonies baptismales. Les auteurs se sont refusé à publier des vues poétiques ou symboliques qui n'auraient sans doute pas eu l'agrément de tous les usagers.

Dans chaque notice d'introduction, ils nous tiennent au courant de leurs projets et des réactions des premiers abonnés. Ils entreprennent là un travail de longue haleine qui ne servira pas seulement à illustrer les premiers éléments du catéchisme, mais aussi des sections plus spéciales, importantes d'ailleurs, telle la série d'histoire inaugurée en avril. Nous ne pouvons que recommander chaudement à tous les catéchistes cette documentation de valeur.

II. — Le n° 3 de *Lumen Vitæ* est consacré aux « *Catéchistes et professeurs de religion* ». On y étudie d'abord leur recrutement et leur formation, puis le sens et l'esprit de leur enseignement. En tout dix articles concernant les divers degrés d'enseignement religieux : jardins d'enfants, écoles primaires, écoles secondaires, adolescents, enfants inadaptés. Notons seulement une suggestion glanée en cours de lecture (p. 435) : « alors qu'en Europe on tend à revaloriser le diaconat, en pays de missions, par contre, il conviendrait de revaloriser religieusement l'état de catéchiste comme tel et de reconnaître, sous forme liturgique, ses services dans l'œuvre missionnaire de l'Eglise ».

Suivent un plan de prédication sur les sacrements parallèlement au *Credo,* une chronique internationale, et une chronique bibliographique des langues allemande et néerlandaise.

Le n° 4 a pour objet « *Paroisse et catéchèse* ». Neuf articles étudient, soit théoriquement, soit surtout avec exemples à l'appui, le rôle des diverses formes de catéchisme dans la paroisse, et la manière d'y intéresser les fidèles. Un article reprend en détail pour les temps de l'Avent et de Noël le plan de prédication sacramentaire esquissé dans le numéro précédent, et un autre présente un projet de veillée de Noël. La chronique bibliographique est de langue anglaise.

IMPRIMATUR
Lingonis, die 23 februarii 1960
G. MICHEL, *vic. gen.*

Le gérant : C. GAILDRAUD

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)